第41卷 第1期 吉首大学学报(社会科学版) Vol. 41 No. 1
2020年1月 Journal of Jishou University (Social Sciences) Jan. 2020

名家访谈

DOI:10.13438/j.cnki.jdxb.2020.01.003

中国与世界:从比较文学到世界文学
——张隆溪先生访谈录*

张隆溪[1],刘泰然[2]
(1.香港城市大学,香港 999077;2.吉首大学文学与新闻传播学院,湖南 吉首 416000)



摘 要:东西方的比较已经有很好的条件和机会,而能否把握住这些条件和机会,需要我们做很大的努力。比较文学的研究是开放的,也有自己的独立性,它的特点就是以不同语言的文学比较为中心的文学研究,要有具体的文本作为证据,要从细节出发,不要空对空地从概念到概念。中西比较的共通性是客观存在的,但客观存在的东西同样需要阐发;阐发的过程中不能将这种共通性或差异性绝对化,持论要全面和客观,一旦把一个本来有道理的话推到极端,把命题绝对化之后就没有道理了。"世界文学"不是纯粹外来的观念,中国现代文学本身就融入世界文学之中,变成世界文学的一部分,而世界文学现在也为我们提供了一个很好的机会,中国文学的经典也能成为世界文学经典的组成部分。要从中国学者的立场,以中国自己的学术传统作为根基,从中国文学的事实中去发现一些理论的问题,要和西方平等对话,既要避免仰视西方的心态,也要避免简单的民族主义倾向。

关键词:比较文学;世界文学;共通性;中国立场;对话
中图分类号:I0-02 文章编号:1007-4074(2020)01-0015-13

名家简介:张隆溪,男,1947年出生于四川成都,北京大学硕士,美国哈佛大学博士,曾任教北京大学和加州大学河滨分校,现任香港城市大学比较文学与翻译讲座教授,瑞典皇家人文、历史及考古学院外籍院士,欧洲科学院外籍院士,北京大学燕京学堂特聘教授,2007—2009年受教育部聘任,在北京外国语大学担任"长江学者"讲座教授。主要从事中西比较文学、文学理论及跨文化研究,其研究成果在海内外学术界享有盛誉。《中华英才》杂志赞誉其为"中西方文化的摆渡者"。2016—2019年,当选为国际比较文学学会主席。
访者简介:刘泰然,男,博士,吉首大学文学与新闻传播学院教授①。

刘泰然(以下简称"刘"):张老师您好!首先向您请教的问题是,您怎么看待国内当代比较文学研究?目前存在哪些问题?

张隆溪(以下简称"张"):中国有一个比较文学学会,发展的会员相当多,但我跟国内的比较文学学会在过去很长一段时间里,都没有很多接触。我虽然自己做比较文学研究,但对中国传统文化有很大兴趣,所以往往和国内研究中国传统文化、文学、历史的学者有更多交往。老一辈学者如王元化先生,年龄比我大一些的如朱维铮先生,都曾

* 收稿日期:2019-09-02

① 2019年8月30日至8月31日,张隆溪先生应邀至吉首大学讲学。讲学期间,吉首大学刘泰然教授对张先生进行了本次访谈。

经常来往。比我年轻一点的如葛兆光先生,也是很好的朋友;还有傅杰、钱志熙、蒋寅、李天纲等是在国内交往得比较多的朋友,在香港则有原来是北京大学和南京大学中文系的张健、张宏生,都是研究古典文化的学者。我和做比较文学研究的学者,过去反而交往不多,但近年来则有所改变。我在2016年被选为国际比较文学学会主席,当年第21届国际比较文学学会的大会在维也纳召开,中国比较文学学会当时是曹顺庆做会长,他代表中国比较文学学会在维也纳大会上,争取到下一次国际比较文学学会的大会在中国召开,也就是今年在澳门召开的第22届国际比较文学学会大会。自2016年以来,我和中国比较文学界的接触就比以往多得多,对中国比较文学研究的情况了解得也更清楚一些。

我觉得从国际学术界总体情形来看,中国比较文学研究与国际上最好的研究相比而言,还有一定距离,也就有很大发展的空间。中国比较文学研究既充满了挑战,又充满了机遇。比较文学研究的困境首先与学科设置有关。中国比较文学一开始是设置在中文学科里面,和国外其他地方的比较文学不一样。在国外做比较文学研究,它的基础首先是外文。比如哈佛的比较文学系,只有极少专门的比较文学教授,许多教授都是从不同语言文学系如斯拉夫语、法语、德语等系兼职过来的;比较文学的基础是各种不同语言的文学。但教育部将中国比较文学学科设置在中文学科下面,从属于中文系,这对于强调外文的比较文学就有一些妨碍。我不是说在中国做比较文学研究的外文都不好,而是说这种学科设置本身有一点问题。中文专业虽然都有世界文学课,但主要是用翻译的文本,这和真正做比较文学研究是两码事。比较文学从19世纪一开始建立,就是针对单一语言的民族文学传统的研究。在西欧,法国最先建立比较文学就是要超越这种单一语言的民族文学传统,要求必须有多语言基础。在国外好的大学,都要求做比较文学研究的学生懂多种语言,如哈佛只有比较文学博士,没有硕士和学士,因为它要求学生预先打下深厚的基础,要求熟练掌握德文和法文,再加一门古典语言,英文作为本民族语言还不算在内。我在哈佛念书的时候,发现我的同学每个人都掌握不同的外文,了解不同的文学传统,互相之间可以学习切磋。比较文学专业在中国放在中文系,就会有一定的局限。这是学科设置的局限,对于外文重视不够,就会影响到比较文学研究的水平,造成与国际比较文学研究的距离。如果对国外的学术状况不太了解,仅仅在国内做比较文学研究是不够的。当然中国很大,研究的人也很多,很多杂志可以发表文章,但是在学术水平上相对于西方的研究,还是有一定距离。

另一方面,在中国做比较文学,做中西方比较研究的比较多;当然也可以做中日、中韩、中印的比较,东亚内部就是一个很大的范围,这是很值得重视的研究领域。但绝大部分学者都是做中西比较,东方内部的比较没有那么多。国内做中西比较是有传统的,在上世纪20、30年代到40年代就有老一辈的学者做中西比较研究,如陈铨先生、范存忠先生等,尤其钱钟书先生是一个典范。虽然钱先生不认为自己做的是比较文学,但实际上他的研究方法和旨趣都是比较研究。这在他的《谈艺录》序"东海西海,心理攸同;南学北学,道术未裂"这句话中,体现得很充分。他的学术路向就是注重打通东西方的文学和文化。他的许多学术著作是用文言文写的,引用了大量古代文献,同时又引用5种外语文献,尤其是《管锥编》引用范围更大。可以看出钱先生对中国古代和西方两方面的传统都有很深入的了解,这是一般人很难做到的。能掌握中国传统学问本身就很不容易了,更何况要有深厚的外文功底,对西方文化传统要有深入的了解,并且在比较当中去发掘一些在理论上有价值的问题,这真是难上加难。所以做中西比较可以说要求很高,难度很大,在这方面要做得好是很不容易的。钱先生当然做得很好,但要达到他的水平却很困难。这是中西比较文学研究的一个困境。

当然,有困难也就有机遇。随着中国在国际上地位的改变,国外学者越来越对中国文化感兴趣,他们不仅想了解中国的经济、政治,也想更深入地了解中国的文化传统,这是很好的形势。现在中西方比较在国际上越来越受到重视,我在2016年被选为国际比较文学学会主席,这是国际比较文学学会成立60余年以来,第一次由一个中国人做主席,而过去除了一位日本学者之外,都是欧美学者做主席。这可以说是从一个很小的侧面,反映了我们时代的变化,说明国际学界对中国

人的学术开始重视。比较文学从 19 世纪建立以来都是以西方为中心，在几十年以前不可能有中西比较。在西方，研究中国文学和文化都是在东亚系，而不是在比较文学系。从 1970 年代以后，才逐渐改变这种形势。我能够被选为国际比较文学学会主席并不是我自己有什么了不起的成就，当然我也很高兴我的学术研究能够得到国际学界的认可，但这种认可是与这个大的背景，与国际形势的变化分不开的。可以说东西方的比较已经有很好的条件和机会，而能否把握住这个条件和机会，能否做得好，就需要我们做很大的努力。

刘：那么就比较文学的研究本身而言，怎样处理好比较文学对学科性、独立性的追求和比较文学本身的开放性和跨学科属性之间的关系？

张：首先，比较文学的特点不是比较，做任何事情都要比较。文学研究本来就有比较，李白和杜甫可以比较，唐诗和宋词可以比较，但这不是比较文学。作为一门人文学科的比较文学的特点不是比较，而是要超越单一民族文学传统，用不同语言的文学作品来进行比较。

其次，就是文学。比较文学的研究对象是文学，而不是其他的事物。比较文学作为人文学科要打通不同文化、不同文学传统，它是通过文学了解不同文化的价值和传统，通过文学比较认识不同传统、不同价值之间的异同。这是比较文学的任务和特性。比较文学必须研究不同文学传统，其更深层次就是通过文学来看思想观念的变迁，所以，不是以文学作为研究对象的话，比较文学就会失去它的特点。西方的文学研究有走极端的毛病，当代的文学理论本来是帮助我们更深入地去理解、鉴赏和研究文学作品，但后来文学理论的发展却越来越脱离了文学，越来越抽象虚玄，由此出现了所谓"理论的衰落"。所以现在有一个重新回归文学的诉求。比较文学的特性是以不同语言和不同传统的文学为研究对象，脱离开文学，就没有比较文学研究。这就是比较文学学科的特点和独立性，而在美国和西方许多大学里，比较文学系往往有文化研究取代文学研究的趋向，于是有所谓"比较文学已死"的说法，产生了所谓人文学科的危机。

比较文学的性质也决定了它的开放性。比较文学是不同语言的文学作品之比较，它的内容可以是各方面的。文学作品的内容本身就很开放，既可以表现我们所知所感的现实世界，也可以表现超现实、完全虚构的神话和想象的世界。文学批评和研究也是如此，可以吸收各种各样的理论和方法，而没有一成不变、固定的方法。我不喜欢用死板固定的方法，比如一定要用后殖民主义的方法来分析一个作品，或用精神分析的方法来分析一个作品。所有的理论都有用，但是如果用一个固定的理论框架去看问题，往往就会有局限。所以我觉得比较文学的研究应该是开放的，可以用各种方法，可以借鉴哲学、语言学、人类学等各种人文学科的理论方法，但比较文学又必须有自己的独立性、它的特点，那就是以不同语言的文学比较为中心的文学研究。

刘：比较文学要以文学为对象，要立足于具体的文本，那么比较文学中微观细节的比较和宏观观念的会通之间的关系是怎样的？

张：不久前我在《文学评论》上发表过一篇文章（张隆溪：《从比较的角度说镜与鉴》，《文学评论》，2019 年第 2 期，第 5－12 页），就是以"镜子"作为细节展开的分析。我看过很多比较文学研究的文章，无论是中国的还是西方的都常常有一个通病，就是很空洞，理论框架很大，口气很大，可是讲了半天却没有什么实际内容，没有什么说服力，读了文章之后，你也没有什么收获。我认为一篇好的论文会让人有收获，能够对某一个作品或某个问题有更深的理解。如果你读完一篇文章后没有得到什么东西，虽然是下笔千言，洋洋洒洒，这种文章仍然是空洞的。我非常反对这种空疏的文章，而空疏是文学研究中常见的一个通病。在那篇文章里，我从钱钟书先生的《诗可以怨》开始讲起，因为我觉得钱先生的文章可以提供一个写论文的典范，那就是以具体文本的例证来讲出他的观点。"诗可以怨"本来是孔子讲的一句话，"兴、观、群、怨"本来是孔子所说诗的四种功用，但无论从文学创作还是从文学批评的实践来看，"诗可以怨"都是传统文学最重要的一个方面。钱先生把这个事实讲出来，其实这并不是什么很深的道理，但一旦拈出，就成为文学批评中一个重要的观念。"诗可以怨"的意思是好诗往往表现人生当中的痛苦和不愉快的事情，而抒发不得意的、痛苦的情感也往往是最能打动人的好诗。这是一个普遍的现象，但过去好像没有人特别讲过。钱先生不光是

用了从司马迁《报任安书》、钟嵘《诗品·序》以来的各种材料,而且引用了《文心雕龙·才略》中讲到冯衍时说的一句话:“敬通雅好辞说,而坎凛盛世;《显志》《自序》,亦蚌病成珠矣。”“蚌病成珠”这四个字就是非常具体的一个意象。这四个字来自《淮南子·说林训》:“明月之珠,蚌之病而我之利;虎爪象牙,禽兽之利而我之害。”珍珠很珍贵很漂亮,可是在产生珍珠的牡蛎却是病痛的结果。这是道家一个非常有趣的看法,因为《淮南子》是道家的书,道家往往和儒家不一样。儒家往往从人的方面看问题,所以孔子家马厩起了火,孔子只问“伤人乎?不问马”。可是道家往往不是这样,道家往往不是从人的角度,而是会换一个角度看问题。“蚌病成珠”就是很明显的。珍珠从人的角度看都很珍贵,漂亮得不得了,可是你换一个角度,从产生珍珠的蚌的角度来看,那是蚌生了病以后,有异物进入它身体里面以后,产生一种分泌物将其包裹起来,才形成一个珍珠。那么珍珠对动物来讲是一个痛苦的结果。《淮南子》这句话本来是换一个角度来看问题,可是刘勰了不起的一点,就是采用这个意象来比喻文学创作,说《显志》《自序》这两篇好文章“亦蚌病成珠矣”,就是说这些好文章都像珍珠从蚌壳里产生出来一样,是痛苦的结果。冯衍虽然生活在很好的时代,可是他一辈子很倒霉,而正是因为他倒霉,才写出了这么好的文章。这是一个很具体的例子。而且钱先生引了这个以后又引了西方很多作家、诗人的文字,包括福楼拜、海涅的诗文中提到的同样的例子,都说:文学源于痛苦就像一个生了病的蚌壳产生出珍珠一样。那么这个“蚌病成珠”的意象就能够非常有力地通过具体的诗人和作家的例证来证明“诗可以怨”这句话。这是很有说服力的。这种博闻强记、旁征博引的能力令人叹服。这是做比较文学的人应该学习的。不要老是空对空地讲,从一个概念到另一个概念,一点说服力都没有。可以说你有了文本的证据以后,你的观点就会有力量。这就是细节和一个理论框架之间的关系。

在那篇文章中我同样举了很多例子讲“镜”或“鉴”。镜子的一个方面是照妖镜。我引用《潜溪诗眼》中的一句话“古人形似之语,如镜取形、灯取影也”。就是镜子是照着外面的,反映外面的;灯是把光射出去,它的影子是从内在产生出去的。这就与艾布拉姆斯的 Mirror and Lamp 类似。他讲的 Mirror 就是反映、模仿的意思。从柏拉图一直到18世纪都是模仿的观念,到19世纪产生浪漫主义文学,开始出现一个主体发挥的、抒情的观念,就像灯一样,光是往外射的。这本书将西方文论或西方批评观念从古代一直到19世纪的一个很重要的转变揭示出来。中国古代其实有同样的观点。所以,一方面我举了很多例子阐释镜子不光只是摄像,比如《红楼梦》中的“风月宝鉴”已经不是摄像,而是告诉你真实是怎样的。贾瑞被虚幻所欺骗,道士给他一面镜子,告诉他说你不能看正面,只能看反面,而反面是一个骷髅,那其实就是真实。他偏要看正面,看到王熙凤在招手要他进去,他进去和凤姐云雨会合,终于一命呜呼死了,这其实就是他不能摆脱虚幻而自欺欺人。这就是镜子的两个方面。一方面照见现实,表现文学中模仿的观念,另一方面又可以是魔镜,有示知未来和真实的寓意。我就是通过这样一个具体的意象和文本的例证,来说明一个理论上的观念。

做比较文学研究,钱先生的文章就是一个很好的方法论的启示。要有具体的文本作为证据,不要空对空地从概念到概念。

刘:比较文学需要通过具体的文本证据来证明一个具有共通性的观念,那么这种跨文化比较所追求的共通性是一种已然存在(现成)的、只需要揭示出来的客观的共通性,还是一种需要在比较和对话中去阐发和实现的(理想的)共通性?

张:这两者不是一个矛盾的关系。共通性当然是客观存在的,但客观存在的东西如果不经过阐发,人们不见得就能清楚地认识到。就像科学发现一样,科学发现的真理本来就是物理世界中本身就有的,不是物理学家造出来的。可是没有通过望远镜、放大镜或各种实验,你不见得就能够发现这种物理、化学现象。文学的研究也是一样的,文学的观念、价值的共通性不见得是浮在表面上的。差异反而是表面上的。比如中国人和西方人长相、语言不一样,地理环境也不一样,中国在亚洲,希腊在欧洲。我跟于连说:“差异性的比较算不得是什么大学问吧?你老是说中国和希腊不一样,当然希腊在欧洲,中国在亚洲,希腊人说希腊话,中国人说中国话,这是不需要什么大学问就能知道的事情。这本来就是摆在表面上、一目了

然的差异。”但是做学问却是一种发现。在表面看来相同之处去发现其间细微的差别，也在差异下面发现一些隐然的共通方面。这种共通性虽然是发现出来的，但却不是我们生造出来的。

比如道与逻各斯的共通性本来就存在。中国人的“道”刚好有两个意思，一个是说话的意思，另一个是所说的内容。所谓“道可道，非常道”，就是嘴里说出来的“道”已经不是真正的“道”了。钱钟书先生《管锥编》里就讲，“道可道，非常道”中第一个“道”和第三个“道”是道理的“道”，第二个“道”是道白的“道”。所以在中文里面“道”有说话的意思，把它翻译成 Way 其实是不对的。希腊文中的 Logos 也是一样，它有说话即 oratio 的意思，又有理性即 ratio 的意思。这两个字之间的类似是偶然的，可是偶然中反映出一种语言和思维之间的关系问题。在东方和西方的哲学里，都认为思维是内在的，语言则是外在的表达，一旦外在表达之后，内在的内容就已经被稀释掉了。东西方两种传统对语言都有一种反思和批判。司马迁的《老子传》中就记载老子“居周久之”，看周已经衰落，就离开周。老子出关，关令尹就说，请您给我们写本书讲讲您老人家的道理吧，于是他写了《道德经》五千余言，可是第一句话就说，“我说出来就已经不是真的意思了”。这跟德里达批判西方逻各斯中心主义是一样的。所以钱先生讲《老子》这一段时引了从黑格尔到尼采很多西方人的话，最后引的是柏拉图《哲学书简》里面的那句话，意思是任何一个有理性的人都不会把他用理性思考过的事物，放到语言中去，尤其不能放在一个固定不变的语言形式、也就是书写文字中去。所以西方有一个从内在的思想、口头说出的话到书写文字的等级。德里达批判 metaphysical hierarchy（形而上学等级制）就是这样一个三重关系：内在思维是最高的，口头语言、声音最能够接近内在的思想，虽然已经不一样，但书写的文字离内在思维最远，历来被贬低，所以书写文字最不可靠。这就是德里达批判西方的所谓逻各斯中心主义也即语音中心主义，但这和老子、庄子所说的“道不可言，言而非也”“辩不如默”是类似的意思。这些说法都是客观存在于古代文献中的，不是我们生造发明的。它们讲的是同一个问题：语言是不可靠的，思想的内容一旦用语言表达出来，就已经不是原来那个内在的思维了。这是中国古人早已认识到的东西，也是古希腊人认识到的东西，都是相通的。所以为什么我不同意于连，他把中国和希腊完全对立起来。实际上这两者不是简单对立的关系。

同样，我曾经和德里达讨论过一个下午。1984 年春，我刚到美国不久，就被邀请到普林斯顿大学去做了一个关于道与逻各斯的演讲，内容是对德里达逻各斯中心主义批判的一个反思。那次演讲反响非常好，他们就建议我将演讲论文发表在美国最好的杂志之一 *Critical Inquiry*（《批判性探究》）上。在文章发表之前，我和德里达见了面，他看了我的文章，就和我讨论。其实他没办法和我真正地讨论，因为他不懂中文，只能听我讲，没办法反驳我。但是他最后问了我一个很有趣的问题：“Are you saying that Taoism and Logocentrism are the same?’我说：“当然不是，当你说 A and B，就证明 A 不是 B，中间放了一个 and，两者就不一样了。我既然说 Tao and Logos，就意味着道不是逻各斯，逻各斯也不是道。如果 Tao is Tao，Logos is Logos，就成为同语反复，不可能有 and 的观念。这是最简单的一个形式逻辑问题。”当然我不是说这二者完全一样。20 世纪所谓的“语言学转向”，注重语言与思维的关系，而德里达由此批判西方对书写文字的贬低。中国道家的传统也非常明显地讨论到语言与思维的关系，也讨论了类似的问题，认为语言有局限。不光是道家，连儒家也有这样的观念。孔子曾说“予欲无言”，他的学生听了就很慌，说您老人家要是不说话，我们还怎么学习您的思想呢？孔子回答说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？’孔子也是这样讲的。他说老天从来不说话，但万物不是运行如常，一切都很好吗？他当然是发脾气的时候说的。孔老先生大概教学生累了，觉得他说了很多话，学生却听不懂，所以他抱怨说，我不要说话了。但作为教育家的孔子诲人不倦，所以他大部分时间不是这种态度，说了很多话，不过偶尔也有这么抱怨发脾气的时刻。《老子》则不同，一开始就说说话没用，说出来的都不是原来想说的。但这个思想，即思维的内在性和语言表述的局限性，是东西方哲学传统里都讨论的一个普遍现象。

所以我认为，学术研究就像伽达默尔所说的

是一种“对话”。你的学术研究都是针对某个人说的某个命题。你要看命题全面还是不全面;不全面的方面怎么去跟他争论,为他补充。我对德里达或对于连就是这种看法。我不是说他们说的完全没有道理,而是他们一旦把一个本来有道理的话推到极端,忽略了很多客观存在的材料,把命题绝对化之后就没有道理了。所谓真理与谬误只隔了一步,就是这个意思。

刘:讲到“对话”,我比较好奇的一个问题是:您的比较诗学研究的假想的接受对象是以西方读者为主,还是以中国读者为主?为什么?

张:到目前为止我用英文写的文章比用中文写的更多,所以设想的读者确实是以西方读者或者英文读者为主。我的文章也在国外发表得比较多,在国内发表得比较少。今年发在《文学评论》的那篇文章,其实也是《文学评论》向我约稿,催了我好多次才交过去。我现在也觉得我应该用中文多写点东西,但目前为止大部分文章还是用英文写的。用英文写的原因,一方面是我在西方呆的时间长,我从1983年开始长期呆在国外。我用英文写作的另一个重要的原因,是我觉得在国际上需要有中国学者的声音。能够用英文在国际上好的刊物上发表论文,中国学者还不是很多,而我能够这样做,就应该多做这样的工作。这是我用英文写得比较多的原因。

现在西方对中国其实很有兴趣,也希望了解中国学者的观念和思想。当然我并不是代表中国说话,学术研究尤其是人文学科的研究是非常个人化的东西,你自己一个人怎么想、怎么写文章、用什么例证,这些都是很个人化的。两个人写同一个题目,也绝对写不出同一篇文章,这跟自然科学的研究不一样。我并不是代表谁说话,但是我认为作为一个中国学者,我有自己的观念和自己的立场,我希望在国际上的学术研究中,应该有中国人的声音。这是我用英文写作的一个主要原因。

刘:您在欧美的学术活动是否改变了某些西方学者对中国的误解?中西诗学和文化的有效交流和对话还需要做哪些工作?

张:我自己并不认为我有多大影响,但是在目前这样一个大环境中,西方有了解中国学者思想的兴趣,而不是像过去那样抱着鄙弃的态度,甚至嗤之以鼻。就像刚才讲的我在2016年作为一个中国人能够被选为国际比较文学学会主席,就是这个时代状况的一个反映。所以我不能说我个人有多大影响。但另一方面,我长期在国外,交往了很多朋友,都是在国际上非常有影响的学者,他们对我的学术还是很肯定的,而且很多人也引用我写的东西,对中国的误解还是有些改变,比起20、30年前是很不一样的状态。当然不完全是我一个人,而是很多中国学者的工作逐渐改变了西方人对中国的某些误解。我主要在中西方文学比较和世界文学研究方面在国际上有一定的影响。比如我们现在有一本《世界文学学刊》,*Journal of World Literature*,有四个主编,我是其中之一。最开始是有两位年轻的伊朗学者想办一个新的杂志做波斯文化研究,出版社已经联系好了,他们来找我。我告诉他们说,波斯文化研究当然也很重要,但最近十多年在国际学界方兴未艾的是“世界文学”,现在已经成为全世界一个新的潮流,但还没有一个真正的学术杂志是关注世界文学的。有一个 *World Literature Today*(《今日世界文学》),但那是一份介绍各国新作品报道式的刊物,不是真正有影响的学术研究的刊物。所以我建议应该创办这样一个刊物,但是他们觉得自己不太认识什么有分量的学者,于是我就去找了我的朋友 David Damrosh(大卫·达姆洛什),他现在是哈佛比较文学系的系主任,还有一位是 Theo D'haen(西奥·德汉),是欧洲科学院院士,是非常优秀的一位学者。我们还找了一位女性学者,一共四位主编。这位女主编原来是一位土耳其学者,由于各种原因她辞职了,现在我们有另一位女学者,在以色列耶路撒冷大学任教的 Ronit Ricci(罗内特·瑞西),共同担任 *Journal of World Literature* 的主编。我们这份刊物一年四期,已经出了两年多,在国际学界逐渐产生了一点影响。近年来我对世界文学很感兴趣,也发表了一些文章。例如 Damrosh 编了一本书叫做 *World Literature in Theory*(《世界文学理论》),这本书收集了从歌德以来一些重要作家和学者有关比较文学与世界文学观念的讨论。书编好之后,交给 Wiley Blackwell(威立—布莱克威尔出版公司)出版,出版社让我来做书稿的评审。我看了那些文章后提了很多意见,觉得整个世界文学的观念还可以进

一步讨论。Damrosh 看了以后非常高兴，他就建议我对书中提出的各种概念作一个扼要的讨论，写最后一章，就是 Epilogue，我就写了。我认为从19 世纪以来世界文学观念的变化很多，也存在一些问题，有欧洲中心主义的偏见，包括当代有关世界文学的讨论，也存在这样的问题。我把自己的看法写了一篇文章，作为这本书的最后一章。这本书 2014 年出版，在世界文学研究方面颇有一些影响。所以我觉得，我做的一些事情在国际上还是发生了一点影响。

刘：相信张老师的工作一定在西方产生了影响，甚至像于连这样的学者在您批评他之后，他写的文章和书中的某些表述就都变得更加谨慎，充满自我辩护的意味。我还想问问您上个世纪 80 年代在国内介绍西方文论，后来走向比较诗学、阐释学、跨文化比较，到今天关注“世界文学”，强调中国文学和文化的翻译、阐释和传播，背后是否有某种认识或观念的变化？

张：对，还是有一些观念的变化。

在上世纪 80 年代初，“文革”刚刚结束，那是一个思想改革开放的时代，当时我少年气盛，写文章与人争论，毫不客气。有人说看起来我这个人为人好像很温和，为什么写起文章来，却老跟人“吵架”？我就引孟子的话说“予岂好辩哉，予不得已也”。在学术问题上，我看见不能同意的观点或做法，往往会直截了当地提出批评，绝不隐瞒自己的观点；我也从来不讲假话、空话，所以的确常常与人争辩，也就批评得比较多。我记得“文革”刚刚结束后，我在北大做研究生，当时重新出版了一本翻译成中文的苏联阿尼克斯特的《英国文学史纲》。这本书有很多问题，首先是以政治观念来讲英国文学史，政治高于一切，一切都为政治服务。如果仅仅是作者有这样的政治观念也无所谓，但这本书很糟糕的地方还在于很多事实的错误，把一些作家的生卒年都弄错了，把很多基本事实也弄错了。我认为“文革”以后不应该再出版这样的书，于是就写了一篇很激烈的批评文章，发在《读书》上面。我记得当时很多人都支持我，包括萧乾先生还给我写了一封信，说现在就需要这样的批评。我当时有这么一句话，我说：“这些都是思想的蜘蛛网，我们现在需要把这些陈旧思想的蜘蛛网都清除掉。”

当时中国社会科学院组织编写介绍当代国外情形的书，各方面的都需要，其中关于文学理论方面的，分了两个部分。苏俄这一部分请吴元迈先生写，西方文论方面，他们本来想请钱钟书先生写，但他们大概都知道钱先生的牛脾气，怕很难请得动，就请钱先生推荐一个人写。当时钱先生就推荐了我。那时候我刚北大硕士毕业（1981 年），他们不知道我是谁。我还记得当时社科院一个副院长，一位老红军干部坐了一部车到北大来看我，还以为我是北大的老教授呢。秘书先打电话问我住在北大哪个园，我说我住在 25 楼，他们就觉得有点奇怪。但这位副院长还是让两个秘书扶着，到 25 楼上来看了我，发现我和他们想象的样子很不同，便不免有点怀疑。但他还是说：“不过，我们相信钱钟书先生推荐你写，你一定能写得好。”1982 年恰好有一个机缘，香港中文大学英文系邀请我访问，所以我在香港呆了一个多月。他们给了我一笔钱。那时候国内很多书都没有，但在香港都能买到，我就买了很多有关西方文论的书回来。所以我从 1983 年 4 月份开始，每月都有一篇谈西方文论的文章在《读书》上发表。这在国内是比较早介绍西方文论的，后来出版为一本小书《二十世纪西方文论述评》。当时我也和大家一样，对西方充满了了解的兴趣和热情。本来我只是写西方文学理论，但同时因为对中国的传统有兴趣，所以每篇介绍一种西方的文论，又都与中国相关的一些文学作品或文论做一点比较。

那时候在国内，可以说我是最先介绍西方各种文论的。但是 1983 年我到了美国，尽管那时是文论最热的时候，我却发现西方文论很多的局限性。基本上是有一些固定的格式，按照流水线生产式地写论文。譬如什么是 deconstruction（解构），什么是 feminism（女性主义），什么是 postcolonialism（后殖民主义），都有一套固定的模式。我对这种做法非常反感，不愿意写这样的文章，后来我写博士论文就不是这样写的。但我的好几篇文章都是在美国最好的杂志上发表的。我在做研究生时候发表的好几篇文章都是我在哈佛读书时的学期论文。譬如我在美国比较文学学会的刊物 *Comparative Literature*（《比较文学》）上发了一篇关于《诗经》与《圣经 · 雅歌》的讨论，那就是我在哈佛上 James Kugel（詹姆斯 · 库格尔）关于

《圣经》的课写的期末论文。我还发表了一篇论王尔德批评理论的文章,也源于我在哈佛上 Jerome Buckley(杰罗姆·巴克利)关于维多利亚时代三个批评家 Walter Pater(瓦尔特·佩特)、Matthew Arnold(马修·阿诺德)和 Oscar Wilde(奥斯卡·王尔德)的课。当时我发表的好几篇文章都是在我的课程作业基础上修改完成的,但我从来不会用某一种死板固定的理论框架去套文本。在美国这一点还是好的:你在学术上不一定非要跟着某种理论潮流走,有质量的文章终究会得到承认的。当然,大部分人是跟着潮流走,但我不喜欢这样。所以在有关西方文论方面,我在观念上有一些变化,这个变化和我在国外的生活以及整个时代的变化联系在一起。现在西方的学者也认为理论越来越脱离了文学,出现了所谓的"比较文学的危机"。这危机是怎么造成的,就是比较文学研究的人自己不研究文学了,当然就变成危机了。我的观念的变化与这种语境有关,但我还是觉得文学理论是很重要的,不是像服装换了就换了,不是这个意思。本来文学理论就不应该是理论的教条,它是帮助我们去深入思考的。所以真正好的文学批评和理论文章都不会是空洞的,一定有很多具体的论证,一定有很多具体的说明,对一些重要的文学作品有深入的讨论,有深刻的见解。所以我并不认为文学理论已经过时了。所谓过时了的只是那种简单挪用理论的办法,把理论当教条,强加到文学作品上去套那种简单的办法。现在大家越来越对这种虚玄的理论没有兴趣了,本来这就不是我认同的,所以在这个意义上,不能算是观念上的变化。但变化还是有的,就是我对理论的兴趣还是有,但对理论的认识更深入了。那就是不要死守一种方法,把它当成讨论文学的教条。方法不是套路,各种方法都可以参考,可以综合起来用。这才可以说是一个观念上的变化。

另一方面,就像你讲的,我后来对于阐释学有很大的兴趣,现在对于世界文学的研究有很大兴趣。阐释学我从一开始就有很大的兴趣,因为在国内我就开始读伽达默尔的书,后来在美国我也见到了伽达默尔,和这位德国哲学家在一个下午曾有一次很愉快的对谈。我喜欢读他的书,一方面是因为感觉到其中有很深厚的德国哲学的传统,另一方面是觉得他的阐释学不是一个固定的方法,在这一点上恰好是和其他的西方理论,尤其和 deconstruction(解构)很不一样。伽达默尔那本书叫 *Truth and Method*(《真理与方法》),德文叫做 *Wahrheit und Methode*,它的意思其实有点反讽,即真正的真理不是狭义的科学方法可以穷尽的,生活当中的真理不是都可以量化的、数学化的真理,不是量化的方法可以得到的。他认为生活的真理远远大于这些东西,所以他有很多篇幅讨论美学和文艺。在20世纪,伽达默尔那本书可以说是对人文学科很有力的一个辩护。

阐释学讨论的是语言、表达、理解和解释等问题,而这类问题和这种观念在中国有悠久的传统,文学批评中就有关于言与意的问题,就是语言、理解、表达和解释的问题。这些问题是基本的,所以不是一个把西方理论套在中国文学或文学传统上面的问题。阐释问题是普遍性的:凡是人就有语言,而任何有语言的地方就有表达的问题,有表达的问题也就有理解、解释的问题。刚才讲的道与逻各斯,"道可道,非常道;名可名,非常名"——《老子》一开篇讲的就是语言、表达和理解的问题。所以在中国传统中,很多文学批评、理论著述都与阐释学的基本问题密切相关。我写《道与逻各斯》就是从一个哲学的观念开始,讨论到文学的阐释。而这种兴趣我一直保持到现在。前不久我在美国的《基督教与文学》(*Christianity and Litrrarure*)上发了一篇文章,就专门讲阐释循环(Hermeneutic Circle)。我觉得不是教条的阐释学可以帮助我们去深入理解问题,而是不会走向不合理的极端。所以我很佩服伽达默尔,还有意大利学者昂贝托·艾柯。艾柯就反对走极端,他最先在理论上强调读者的作用、作品的开放性,但对于美国以斯坦利·费希为代表那种极端主观臆断的读者反映批评,却提出了很中肯而且很有说服力的批评。我对这些问题一直很有兴趣。阐释学在西方和中国都有很深厚的传统,当然内容很不一样。西方有希腊、罗马经典作品阐释的传统和《圣经》解释的传统,在中国有儒家经典阐释的传统。这两种传统,中国和西方很相像,都是以经典为中心,有深厚的评注和注疏。不光是中国和西方,印度、阿拉伯世界都有类似的传统。都以经典作为文化的载体,但不是说直接去读经典,而是通过重要的阐释或评注去理解经典。如汉唐时期

的郑玄和孔颖达代表了中国传统的注疏，到宋代朱熹对汉代的注疏有一种反思。近人顾颉刚的《古史辨》就坦承继承了宋代朱熹以来宋人的批判传统。在西方也是一样的，从古代到近代再到 19 世纪都有很大的变化。但是怎样去理解一个文本，经典的意义在哪里，它的意义怎样发挥出来，这类问题是共同的，而解决问题的方法也往往是类似的。所以后来我用英文写的另外一本书就专门讲 allegorical interpretation，也就是讽喻解释。我主要在《圣经》和《诗经》的阐释之间进行比较。主要看评注怎样将文本控制起来，使其意义固定在传统中认可的意义，而不是文本本来的意义。我们现在去读《诗经》大部分都不会去读注疏了，直接读文本所获得的理解与注疏完全不一样。这些现象在中西是共同的，它背后的问题也是共同的。

世界文学也是我这些年非常关注的话题。世界文学的观念很重要，它首先是从美国兴起的，在世界各个地方现在都很热。世界文学的观念在我看来首先代表着一种回归文学的趋向。针对上世纪 70 年代到 90 年代文学理论在西方越来越脱离了文学，变成了文化批评，世界文学要重新回到文学去。另一方面，世界文学为中国或非西方文学提供了很好的机会。如果我们把世界文学真正理解为“世界”的文学，那就不光是西方文学，中国和其他非西方文化传统中的经典都可以变为世界文学的一部分。所以我认为世界文学现在提供了一个很好的机会，中国文学今天可以走出去。我不太喜欢“走出去”这个说法，我的意思是中国文学的经典也能成为世界文学经典的组成部分。我现在很希望做这方面的事情。

刘：刚才提到阐释和世界文学两个概念，我想进一步请教两个问题，第一个是您能否进一步谈谈阐释的普遍性与比较的普遍性之间的关系？第二个是：“世界文学”的概念是西方人提出来的，与西方文化自身的关切息息相关，在今天的语境中我们是否有可能从我们自身的问题意识出发，对“世界文学”的概念进行重新界定？

张：我曾经写过一篇讨论比较的文章，一开头就说：To compare or not to compare，unlike to be or not to be，that is not the question. 很多人看了都觉得写得很好。“To be or not to be”是莎士比亚《哈姆莱特》中很有名的一句话，生存还是毁灭，那是一个问题，因为你需要作出选择。但是“比较还是不要比较”却不是一个问题，因为你没有选择。人生下来就得比较，从小到大你认识任何事物都是在比较和辨别当中去认识的。小孩首先要区分妈妈和爸爸，稍稍长大后要观察人与事物之间的关系，包括语言的学习，各方面都要比较。比较是普遍的，阐释也是普遍的；只要有语言的地方就有理解的问题，有理解的问题就有阐释的问题，所以阐释是普遍的。伽达默尔认为阐释的问题是一个本体的而非认识论的问题。认识论是对一个已然存在在那里的客体，主体如何去认识，这是传统的认识论的问题，所谓 Epistemology（认识论），而 Ontology（本体论）就是你存在本身就有的问题。人存在在世界上就必须面对比较、面对选择、面对阐释，所以在这个意义上都是普遍的。我之所以认为两者都是普遍的是基于这一个基本事实：人生在世就有很多比较和阐释。做各种决定都需要比较，比如你要上哪所大学、选哪个专业，选择和谁结婚，等等。这些都是人生当中重要的比较，所以不只是学术研究才做比较。

世界文学的概念 World Literature 或歌德所说的 Weltliteratur，当然是西方人提出来的，跟 19 世纪以来西方的向外扩张、资本的全球发展有关；马克思和恩格斯在《共产党宣言》里，提出“工人无祖国”的概念，号召“全世界无产者联合起来”，也是看到全球化的趋势。《共产党宣言》也说，狭隘的民族主义已经没有意义了，从世界各国的文学里，将产生出世界文学。从歌德到马克思和恩格斯都看到了一个全球化的趋势。从这个方面来讲，世界文学当然是西方世界向外扩张之后，越来越趋向全球化在文学观念上的一个反映。

其实中国的学者也产生了世界文学的意识。中国学界在“文革”以后有“重写文学史”的大讨论。钱理群、黄子平和陈平原三人做了一个关于“20 世纪中国文学”的“三人谈”，在《读书》上发表了文章，后来变成一本书。这本书里的一个非常重要的观点就是：现代中国文学就是中国文学逐渐融入到世界文学里去的过程。他们就讲现代文学的“世界性”。现代文学和传统文学不一样就在于世界文学与中国文学已经难以分开。你讲现代中国文学就必须讲到全世界。这也是历史事实。

“五四”一代作家基本上都是留过学的,无论是鲁迅、老舍、巴金都在国外留过学,都对西方文学非常了解,或通过日本了解西方。包括传统文人如林纾,虽然没出过国,也不认识外文,可是他翻译了170多部西方小说,对当时中国人了解西方的文学和文化,起过重要的作用。这都反映整个世界自19世纪晚期以来的变化。中国文学和世界文学的关系,就中国文学来讲,其实就是这么一个关系。世界文学不是纯粹外来的观念,而是中国现代文学本身就融入世界文学之中,变成世界文学的一部分。这是钱理群、黄子平和陈平原他们三个人的看法,我认为这看法是对的。他们的看法是站在中国学者的立场上来讲的,他们当时讲这个问题的时候,在西方、在美国反而还没有人讲世界文学。讲世界文学是最近10、20年来的事情。

刘:一方面是对中国文学中的世界性因素的强调,另一方面是对中国文学传统独特性的重新发现。张老师怎样看待陈世骧、高友工、王德威等人对中国抒情传统及抒情现代性的阐述,抒情传统是否是一种“传统的发明”?

张:我不是特别了解他们全部的东西。我认识高友工和王德威,我知道他们非常强调抒情传统的问题。我觉得抒情传统就像你所说的是一种“发明”,不是传统的说法。中国学者在历史上没有人讲抒情传统,这是20世纪的一个表述,基本上是浪漫主义的表述。把中国文学概括成“抒情传统”,在我看来似乎是比较片面的。首先《诗经》就不完全是抒情的。《楚辞》里面当然有抒情的成分,但里面有很多更丰富的神话内容和叙述的成分。抒情仅仅是中国文学传统的一个部分,也许是一个重要的方面,但不是全部。中国文学当中无论戏曲还是小说,都不完全是抒情的传统。这是我的看法,当然我没看过太多他们的东西,不是特别了解他们全部的论述,我无法全面对他们做评论。但我自己的直觉就是他们讲的东西不是很全面,而且中国很多学者对他们也是有看法的,不一定是赞成的。我个人认为“抒情传统”不能概括全部的中国文学。

刘:高友工他们认为中国的抒情传统区别于西方的叙事传统,是独特的,他们更强调对中国文化不同于西方文化的一面;而张先生您更注重中西之间的相通性,那么我有两个问题:如果过分强调中国文学与西方文学的相通性是否会造成用中国文学中的材料去印证西方理论普遍性的弊端,压抑和遮蔽中国文学自身的独特性?反对将中国看成与西方完全不同的他者是否会走向另一个极端,即认为凡是西方文化中有的,也都可以在中国文化中找到相似的对应物?导致带着这种先入为主的见解去寻找证据倾向呢?

张:这两个问题都是有道理的。

过分地强调共通性当然会有问题。过分强调共通性,认为西方的和中国的都是相同的,要用中国的东西去印证西方的东西,这完全不对。记得我有一次在美国做一个演讲,下面有个中国的学生就问过同样的问题,他问我:“你是不是认为西方有的,中国都需要有?”我说:“我自己没这个需求,也许你有这样的需求?”我并不认为我有义务或责任去证明凡是西方有的,我们中国都有,因为这是从一个弱者的角度去仰视一个强者的角度,不是一个平等对话的角度。我认为我自己采取的是一个平等对话的角度。我之所以强调中国和西方相通,是针对西方有一种过度把中国看成是完全不一样的他者的倾向,于连就是一个代表。从19世纪以来,尤其是法国有这样的传统。人类学和民族学的先驱列维－布鲁尔(Lucien Lévy-Bruhl)提出著名的“原始思维”观念,认为欧洲人是分析性、理性的逻辑思维,非欧洲的落后民族是感性的、审美的原始思维。这种理论影响到法国不少学者对中国的理解,列维－布鲁尔的朋友汉学家葛兰言(Marcel Granet)就著有《中国人的思维》(*La pensée chinoise*)一书,把中国的书写文字与西方文字相比,认为西方的拼音文字表现西方人分析性的逻辑思维,而中国人的象形文字则与之相反,有碍逻辑思维。法国汉学家谢和耐(Jacques Gernet)讨论基督教在明末清初的中国的失败,也认为中国人的语言和思维使他们根本不可能理解基督教抽象的精神和教义。在当代,法国学者于连也连篇累牍地重复同一个命题,即希腊和中国代表了东西方两种根本不同的文明和不同的思维方式。美国学者史景迁(Jonathan Spence)在一本讲西方人对中国的看法的书里,就有一章叫French exotic(法兰西异国情调),说法国人特别愿意把中国看作是具异国情调的东西。

当然这个话也不完全对，因为不仅法国人，在美国也有不少这样的人，但法国确实有这样一个学术传统。我是针对这样一个学术的背景和环境来强调中西方相通之处，但强调相通性的目的并不是证明西方的东西都是好的，也不是论证凡是西方有的，我们中国人都应该有。这不是我的目的，我也从来没有那样去想过问题。我很赞成我的朋友、台湾“中央研究院”院士张灏先生对新儒家的一个批评。新儒家代表人物如牟宗三、唐君毅等尝试在儒家传统中“开出”民主，张灏对此提出批评，认为儒家思想观念和民主思想观念本来就是不同的，你要“开出”民主来，其实就是希望在儒家中找出跟西方民主一样的东西。其实他们找不到和西方一样的东西。这当然是一个可以讨论的问题，但我的看法和张灏一样。我们前面说到比较当中同与异的问题，同的东西是存在在那里，需要我们通过学术研究去发现，而不能去生造出来。这是很重要的一个观念。然而是不是有人会套用西方理论，将之强用到中国的材料上面去呢？当然有，但我是非常反对这种做法的。这就是我的看法：学术研究应该是平等的、对话的，而不是以弱者的姿态去仰视强者。西方有些东西确实是中国没有的，中国也有西方没有的东西。

说起中西方最大的差异，在我看来就是西方人将宗教看得很重，而中国人从来没把宗教摆到第一位。这在中国当然是儒家传统的影响。《论语》里说，“子不语怪力乱神”，“季路问事鬼神，子曰：未能事人，焉能事鬼？曰：敢问死。曰：未知生，焉知死？’孔子对于宗教祭祀的态度也很值得玩味：“祭如在，祭神如神在。”这个“如”字对神的存在不置可否，很有意思。正因为这样，中国文化对不同宗教有一种包容的态度，所以犹太人尽管在全世界大部分地方都是被歧视的，在中国却没有被歧视过。宋代就有犹太人到中国来，在开封有相当数量的犹太人，有他们的犹太殿堂。不过有趣的是，他们自称“一赐乐业”，即以色列人，却没有犹太这个称呼。中国历史上的犹太人后来都消失了，但并不是因为受到中国人迫害，而是他们可以参加科举考试，可以做官，完全融入了中国社会。现在西安碑林里还保存下来两块重建清真寺碑，都是明代的。这“清真寺”不是伊斯兰教的清真寺，而是犹太人的殿堂。这两块碑记载的是明代重建而不是新建，是好多年失修了重建，并且都是在中国当官的犹太人捐钱去重建。他们读书做官了，变成中国人了。利玛窦日记里面有一段非常有趣的记载，他到中国后，在北京碰见一个他说样子根本不像中国人的人。他那时候还不知道他碰见的是犹太人。那个人看到利玛窦摆了很多教堂里的画像和器物，就告诉利玛窦，说他家乡也有这一类的东西。利玛窦把 5 种文字的《圣经》打开来给他看，结果这个人看不懂希伯来文，但他说他哥哥认识这个。利玛窦意识到这一定是个犹太人，就问他来北京干什么，他说来参加科举考试。对他来讲，读四书五经参加科举考试比读他们的犹太教经典更重要。这是中国文化的一个特点，就是中国人从来没有把宗教放在首位，没有排他性的宗教，也就不会由于宗教的原因歧视犹太人。不仅在古代，在二战的时候，当一船又一船的犹太难民被欧洲拒绝接受的时候，而中国的上海接收了那么多的犹太人，成为犹太人的一个避难所。为什么以色列跟中国的关系一直那么好，因为犹太人对中国人还是有一种感恩的心情。这不是因为中国人对人特别好，而是中国人不管你信什么，你只要听皇帝的、不反对皇帝就行。中国人把政治摆在第一位，传统上有所谓“三教”，儒释道可以兼容。刘禹锡说“调素琴，阅金经”，又说“谈笑有鸿儒”。“调素琴”是道家的行为，“阅金经”是佛家的行为，“谈笑有鸿儒”又是儒家。王禹偁写《黄冈竹楼记》：“公退之暇，被鹤氅衣，戴华阳巾。”就是办公时是儒家，退了就一幅道家打扮。传统儒家知识分子就是这样，信什么教根本无所谓。在西方，信基督教就不可能信别的教，就是基督教也分天主教和新教，有不同的教派的分别。这就是中西之间很大的差异，牵涉到很多重要的文化差异问题。所以我不是不讲差异，而是有些人把中国讲得和希腊完全不一样，把中西文化绝对对立起来，我就不能不与之辩论。我觉得这些人实在是读书太少，包括像于连这样的人。在简化东西丰富的文化传统方面，一个人的学识修养往往和这个人的勇气成反比，读书越少，勇气和口气越大，一句话概括了东方，再一句话又概括了西方，但仔细一看，往往都既简化了中国，也简化了西方。书读得多一点，就不容易那样简单下结论，说话也会慎重得多。

刘:谢谢张老师解惑。那么中国学者的比较文学研究是否涉及到一个中国身份和中国立场的问题?我们是否能够或是否有必要从自身的文学问题出发,绕开西方的主导性框架而提出比较文学的中国议题?

张:这个问题比较敏感,不是政治上的敏感,而是学术上的敏感。

首先每个人都有自己的立场,中国人有中国人的立场,西方人有西方人的立场,美国人、法国人、德国人都有他们的立场,这是自然的事情。而且我认为没有对自己文化传统深厚的了解,没有自己的立场,反而是做不好的。很多人只是跟着西方流行的理论跑,这是不对的。所以我强调应该像钱钟书先生那样用丰富的文本的证据、材料去说明一些理论问题,而不是人云亦云,跟着别人跑。我非常认同这个观念:就是要从中国学者的立场,以中国自己的学术传统作为根基,从中国文学的事实中去发现一些理论的问题。这是完全对的。

另一方面,这也很容易变成一个民族主义立场。就是认为我们中国人如何了不起,我们这么深厚的传统怎么能听西方的东西。我觉得这是非常糟糕的。一个学者不应该从这个角度考虑问题。我非常反对以一个狭隘民族主义的立场去做学问,这样的立场在学术上是毫无价值的,而且也不可能做出好的学问来。学术乃天下之公器。物理学家会说他们要建立物理学研究的中国学派吗?难道这个物理学原理只能在中国运用,而不能在外国运用吗?科学家为什么不提出一个和西方不一样的中国的科学?为什么人文学者老是说我们要有中国的学派?我认为学派是可以有的,学派往往是历史学家追溯出来的。19世纪英国浪漫派诗人没有一个相信自己或者知道自己是浪漫派的诗人。浪漫派是后来追溯建构的,不是一群人先成立一个浪漫派,大家都来写浪漫主义诗歌。拜伦曾经写信问施莱格尔:“德国的浪漫派是什么意思?’因为德国的浪漫派是先有的,海涅曾经写过一本书叫《浪漫主义》。拜伦都不知道自己是浪漫主义,还问德国浪漫主义是什么意思。学派也好,主义也好,好多都是历史的叙述,是后来的建构。在这个意义上我不太赞成喊“中国学派”的口号。喊这个口号我完全能够理解,但更重要的是大家都沉下心来做好自己的研究,真正认认真真地写几本很有分量的著作,在世界上发生影响。再过几十年一百年也许会有历史学家来概括总结这些人做出的成就,发现他们写的东西都能够反映某种共同的问题,也许就真有一个中国学派在那里。不要现在就考虑这个问题,先认真把自己学问做好了,自然就会得到承认。不要喊着让别人去承认你,喊着别人来承认你,别人往往不会承认你。但现在往往喊口号的多于认真做学问的。这是很不好的事情。

刘:谢谢张老师。因为时间的原因,我最后再提一个问题:您对有志于从事比较文学研究的国内青年学者、青年学生有什么建议?

张:做学问、做学术是很认真的事情,要有一种献身精神。现在很多人都觉得中国学界有一种急躁的情绪,什么事情都急于求成,希望很快就能成名。这样的想法和学术的性质是相悖的。年轻人应该沉下心来认真学习,认真去研究。

首先要学好外文,把握程度要深,要能像掌握本族语言一样去把握外文。读外文文学时,对外文作品的体会要尽量接近于外国读者和学者。另外一方面,要继续学习中国传统的东西,掌握文言文。文言有难度,但若真的花工夫,相对而言还是比较容易的。所以我觉得一方面要学习文言,学习传统文化,另一方面要加强外文修养,这两方面做得很好了以后,再广泛去吸收知识。

文学的范围很广,文学既可以是描述现实,也可以是天马行空、完全是想象的、虚构的,这就要求研究文学的人知识面越广越好。无论是研究传统文学还是西方文学,不光是要对文学作品有了解,而且要对文学创作的历史、哲学、宗教、文化的背景有了解。对年轻人来说,要沉下心来,好好念书,多念一些书,知识面越广,联想得越多、思考得越深入,就越能够纵横捭阖,对一个作品的了解也就越全面。

简单而言就是对古典语言、对外文的把握,再就是知识面的扩展。

刘:谢谢张老师!

(责任编辑:粟世来)

China and the World: from Comparative Literature to World Literature: An Interview with Mr. Zhang Longxi

ZHANG Longxi[1], LIU Tairan[2]

(1.*City University of Hong Kong*, *Hong Kong* 999077, *China*; 2.*College of Literature and Journalism*, *Jishou University*, *Jishou* 416000, *Hunan China*)

Abstract: There are already good conditions and opportunities for the comparison between the East and the West, and whether we can grasp these conditions and opportunities requires us to make great efforts. Being open, independent and characterized by literature comparison of different languages, the study of comparative literature should take specific texts as evidence, starting from details instead of from concept to concept. The commonness of the comparison between China and the West is objective, but what exists objectively also needs to be elucidated; in the process of elucidation, such commonalities or differences should not be absolute, and the argument should be comprehensive and objective. Once a reasonable argument is pushed to the extreme, the reason for it will not exist." World literature" is not a purely foreign concept. Chinese modern literature itself is integrated into world literature and becomes a part of world literature, and world literature now provides us with a good opportunity. The classics of Chinese literature can also become part of the classics of world literature. Staring from the standpoint of Chinese scholars and taking China's own academic tradition as the foundation, we should try to find some theoretical problems from the facts of Chinese literature and have an equal dialogue with the West, avoiding looking up to the West and the simple nationalist tendencies as well.

Key words: comparative literature; world literature; commonality; Chinese standpoint; dialogue

吉首大学发布第四部连片特困区蓝皮书

2019 年 12 月 27 日，吉首大学与中国扶贫发展中心、社会科学文献出版社在北京联合举行连片特困区蓝皮书《中国连片特困区发展报告（2018—2019）》发布会。该蓝皮书由吉首大学教授游俊、冷志明、丁建军担任主编，吉首大学扶贫与发展研究团队负责调研和撰写。吉首大学多年聚焦集中连片特困区的脱贫攻坚，已发布四部蓝皮书。在前三部蓝皮书关注多维减贫与自我发展能力构建、城镇化路径与趋势、扶贫开发政策与精准扶贫实践的基础上，第四部蓝皮书以“连片特困区产业扶贫的生计响应、益贫机制与可持续脱贫”为主题，对滇桂黔石漠化片区、武陵山片区、六盘山片区和罗霄山片区 4 个连片特困区中的瓮安县、花垣县、临洮县和桂东县的 28 个乡镇 55 个村 2363 户农户的调查数据进行了分析，创新阐释了“生计响应一多维益贫一持续脱贫”的产业减贫逻辑，建构了“4 维度一3 强度”生计响应测度要素与体系；提出了创新产业扶贫资金使用方式、推进产业扶贫政策的服务转向、突出产业扶贫生计转型引领功能等建议。科研成果得到中国人民大学孙久文教授、北京大学雷明教授、中央财经大学戴宏伟教授、中国科学院何书金研究员、中国社科院李仁贵研究员、民生智库执行董事长李小宁等学界专家认可。他们认为，连片特困区蓝皮书已成为我国社会各界关注和交流片区扶贫开发实践经验的一个重要平台，为连片特困区扶贫攻坚发挥了重要作用。国务院扶贫办、国家民委领导及到会专家学者希望吉首大学立足武陵山区，更好地开发和利用蓝皮书这一平台，建设连片特困区扶贫理论高地，发挥“民族地区扶贫与发展”湖南省专业特色智库的研究优势，打造扶贫智库品牌，为我国的扶贫攻坚事业做出更大的贡献。